

〔論 文〕

聖書、どう読み、どう語るか。

——聖書解釈学入門——

伊 藤 明 生

聖書は誤りなき神のみことばであると福音派である私たちは告白する。だからといって聖書は隕石か何かのように天（また神）から直接に降って来たものではない。聖書は、あくまでも介在する人間の聖書記者が執筆した^①複数の文書の集合体である。つまり、聖書を構成する六十六巻各書にはそれぞれの歴史的、文化的コンテキストがあり、それを無視して読んでも十分に理解できなかつたり、誤解してしまつたりする。新約聖書に限って見ると、新約聖書を構成する二十七巻が執筆された時代は激動の時代であつた。ユダヤ民族の歴史としても激動期であり、「キリスト教」の視点からも「キリスト教」がユダヤ教とは別個の新しい宗教となる過渡的時期であつた。このあたりの状況は、福音書や使徒の働きなどからも伺い知ることができる。ナザレ人イエスは、安息日には、ユダヤ教の会堂で礼拝をささげた。もちろん、律法の解釈の詳細、理解をめぐっては律法学者、パリサイ人らと意見を異にしたが、イエスは基本的にユダヤ人、ユダヤ教徒として生活した。またパウロは、新しい町に到着すると、安息日にユダヤ教の会堂での（ユダヤ教の）礼拝に出席した。

そして、「旧約」聖書（当時に即して考えると時代錯誤的表現に他ならない）の朗読の後に、「旧約」聖書から「キリスト教」のメッセージを語って福音宣教を行なっている（例えば使徒の働き一三章一四―四一節）。このような出来事は、「キリスト教」が当時はまだユダヤ教内の「ナザレ派」でしかなかったことを物語っている。新約聖書は、予め編集委員会を組織して、新約聖書の編集方針を定めて依頼し、執筆された文書ではない。^②あくまでも「キリスト教」が成立する途上の特定の事情下でそれぞれ執筆された文書が収集されて「新約聖書」となった。それから二千年経った今私たちは「新約聖書」を一体どのように読むべきであるか、どのように読むように教えるべきか、さらには人々にどのように語っていくかは容易に答えることができる課題ではない。当時の歴史的状況、文化的状況を多少なりとも学ぶことは不可欠であるが、そこには自ずと限界があることも事実である。

「聖書の明晰性」

福音派の諸教会では、しばしば聖書をとにかく読むこと、読み進めることを促し、そして読み取ることができることから出発するように教える傾向が強い。神のみことばである聖書には、神的力量が込められており、二十一世紀の現代であっても神が聖書を通して私たちに語りかけることを信じるからに他ならない。そのような伝統を批判したり、否定したりする意図は筆者には全くない。そもそも聖書はわかり易いものだ、と主張したのは宗教改革者マルティン・ルターである。ラテン語で *claritas scripturae*、つまり聖書の明晰性をルターは唱え、『奴隸意志論』で自らの見解を論じた。^③ 聖書の明晰性は「宗教改革」^④には不可欠な教理であっ

た。ルターは、既存の教会であるローマ教会の教えを批判し、結果的にはローマ教会から破門され、「ルター派」教会を立ち上げるようになった。ルターは、聖書に基づいて、既存の教会を批判し袂を分かったが、人文主義者ロッテルダムのエラスムスは、この点でルターを批判している。聖書の解釈は困難なものであつて、聖書を基盤にして「宗教改革」のような過激な行動に走ることは正当化できない、と。エラスムス自身、ルターの「宗教改革」に先駆け『痴愚神礼讃』（一五〇九年）を執筆し、ローマ教会を批判したが、ルターとは異なり、ローマ教会に留まり続けた。^⑤ルターが論じた「聖書の明晰性」とは、エラスムスの批判に答えたものであり、中世の教会で行なわれてきた複雑で高度な聖書解釈術^⑥に対する問題提起であつた。中世のカトリックの修道僧たちが実践していた聖書解釈は、余りにも複雑で、およそ一般の信徒には理解することができなかった。多くの一般民衆は読み書きすらできなく、教育のない人々が多い時代のことである。ルター自身、修道僧として伝統的聖書解釈術を習熟し実践していたが、神のみことばである聖書を通して一般信徒にも神は語りかける、と考えた。信徒は必ずしも司祭の仲介がなくて一個の人間として神の御前に出、直接に聖書を通して交わることができる。そのためには、ラテン語の聖書ではなく、一般民衆が読むことができる庶民のわかる言葉に訳された聖書が不可欠であつた。万人祭司論に始まり、聖書の明晰性、ルターの聖書翻訳の偉業は密接に結び付いている。

元修道僧であつたルターは勿論、カトリック教会の聖書解釈術を熟知していた。「聖書の明晰性」を唱えて、ルターは、決して聖書を安易に個々人が好き勝手に読んでいいと主張した訳ではない。中世の教会は、ある意味で聖書から超越していた。聖書を一般信徒から取り上げて、聖書を読むことができない人々に対して、聖書（／教会／神）の教えはこうだ、と一方的に一段上から教え込むことができ、実際そうしていた。しかし、ルターは教会が聖書の教えに忠実かどうかを聖書に基づいて批判的に判断しなければならぬと考

えた。そのためには、一般の人が聖書を読んで、理解することが必要不可欠であった。一般の人々が読んで理解することのできる聖書の意味こそが重要であり、そのような単純な意味にこそ神的權威をルターは見い出した。ルター自身は決してエラスムスの言うように聖書の解釈が困難であることを否定していた訳ではない。しかし、例えば、免罪符を購入すると人の罪が赦されると言うローマ教会の主張が聖書の教えとは相入れず間違っていることは、だれもが実際に聖書を読みさえすればわかるものだと言うのがルターの主張であった。罪人は死ぬと煉獄に行く、だれかが代わりに功德を十分に積むと煉獄から天国に移ることができる、とは聖書のどこにも教えられていない。人はキリストを信じることによってのみ神の御前に義と認められると聖書では教えられている、とルターは論じた。このように、聖書は教会の教えと在り方を批判する基盤となるに十分分かりやすいと言うのが「聖書の明晰性」であった^⑦。以上のような理解を、聖書の神学的な側面と言うことができよう。福音派の聖書論から見れば、当然の立場であると言えるが、「聖書の明晰性」には常に安易な読み込みの聖書の読み方に堕する危険が垣間見られる。正統主義の時代を経た敬虔主義運動ではデヴォーショナルな聖書の読み方、聖書の学びが強調された。今の自分に神が聖書を通して何を語っておられるか、と言う視点から聖書を読み学ぶことが奨励された。正統主義の時代には、「宗教改革」で確立されたプロテスタントの正統的神学が信仰問答などで教えられた。正しい神学が強調され、生き生きとした信仰、神との交わりが失われた。そのような状況に対抗してハレ大学などを中心にして起こった信仰覚醒運動が敬虔主義運動である。小グループで聖書を学び、直接に語りかける神の御声を聖書から聞くことが強調されたのは自然な成行きであった。しかし、このような読み方には聖書を聖書の世界から無理に現代の今の読者の世界へと引き込む危険が伴う。

このような聖書の神学的側面は、冒頭に触れた歴史的、文学的側面とは原理的に区別することができる。

しかし、同時に両者が緊張関係にあることは否めない。聖書が神のみことばである以上、現代に生きる私たちに今語りかけることは事実である。また同時に、二千年以上も前に全く異なる環境で異なる人々が生きた世界のただ中で、聖書を構成する六十六巻が執筆されたことも事実である。当初の執筆者たちが意図した意味を把握しようとするならば、当然のこと歴史的コンテクストにおける意味を追求する必要がある。二十一世紀の日本に生きる私たちが私たちの世界の中に聖書を引き込んで読む際には、読み込みをしたり、誤解をしたりする危険が常にある。そもそも当初は、全く異なる状況にいる異なる人々を讀者として想定して書かれた書物を、今の私に何が語りかけられているかを探りながら読むのであれば、そのような危険は自ずと生じる^⑧。言語の意味は往々にして、文脈で大きく変わるものである。先に触れた「明晰性」ひとつを取ってみても、どのようなコンテクストに置くかで、自然と限界や意図は変わってしまうことを垣間見た^⑩。しかし、歴史家または骨董趣味の人間でなく、普通のキリスト者が聖書を読むのは、別に二千年以上前に生きた人々にとってどのような意味があったかを知りたいからではない。古代の文献が何らかの意味で今の自分に意義があると思うからに他ならない。

新約聖書の世界

新約聖書の時代は、ユダヤ民族にとって危機的時代であった。ユダヤ人は自らは神の民であると信じていたが、亡国の民であり、異教徒の圧制の下で苦しんでいた。当然、ユダヤ人たちは、自分たちに何か問題があるから、イスラエルの神主は、約束された光栄ある祝福を授けてくださらないと考えた。新約聖書時代の

ユダヤ教の指導者たちは、各々の立場・視点から当時のユダヤ民族に何が足りないかを考え、主張した。例えば、パリサイ人たちは、潔さ、聖潔が必要であると考え、祭司たちが神殿での礼拝で奉仕するに際して律法が要求する潔さを日常生活で実践しようとした。熱心党（あるいは「ゼーロータイ」と呼ばれる人々は、神が約束した土地を異教徒が支配していることを容認していることが大問題である、と考え、武装蜂起することこそが神の御旨であると主張した。神の民が武器を持つて立ち上がり、闘うとき、神は助けてくださり、約束を果たしてくださると信じ、行動した。大祭司、祭司長らの属したサドカイ人たちは、ローマの支配者と癒着し、自己保全に余念がなかった。エッセネ派と呼ばれる人々（たぶん死海写本を残した人々と同じ）は、神の望む聖潔を実践するべく世俗を離れて荒野で、隠匿生活をしていた。パリサイ人以上に潔さに熱心で、旧約聖書律法の解釈にも厳密であった。いずれにしても、これらのユダヤ教の諸派は基本的にイスラエルの神主に誠実で、善良な人々であったことは確かである。こういう状況に、バプテスマのヨハネの洗礼運動、そしてイエスの活動を位置付けることができる。このような歴史状況に新約聖書を位置付けると、よりよく理解できる。しかし、同時に私たちの日常生活から新約聖書を遠ざけることになる。一般論として、新約聖書の歴史的側面と神学的側面との緊張関係を見い出すことができる。

（一）食事の意義

具体的な事柄を見ると、必ずしも緊張関係を過度に強調しない方がいいかもしれない。例えば、イエスの公の活動の中で重要な行為のひとつは、取税人、罪人たちと食事を一緒にすることであった。「食いしんぼうの大酒飲み、取税人と罪人の仲間」（マタイ一章一九節／ルカ七章三四節：λέγουσι· ἰδοὺ ἀνθρώπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελευτῶν φίλος καὶ ἀμαρτωλῶν.) と陰口をたたかれたことから、イエスの活動の中

でも目立ったもののひとつであったと想像できる。レビ（あるいはマタイ）が弟子として召された際に、宴会が開かれて多くの取税人たちと罪人たちが来たことが描かれ、その際にパリサイ人らが文句を言ったとも記されている（マタイ九章一一節／マルコ二章一六節／ルカ五章三〇節）。当時の敬虔なユダヤ教徒たちは定期的に断食をした。それだけではなく、このような食事には明確な宗教的意味合いが込められていた。聖書では、食事の交わりは、神御自身との交わりであり（出エジプト二四章九／一一節）、神の御国の象徴に他ならなかった（マタイ八章一一節／ルカ一三章二九節）。パリサイ人、律法学者たちは、明らかにこの点を見逃さなかった。だからこそイエスの行動に大きな疑念を抱き、口を挟んだ。取税人や罪人たちがそのまま神の御国に入れる、しかもパリサイ人や律法学者たちは入れない、となれば大きな物議を醸し出して当然であった。

このような行動には、中風の人が友人たちに運ばれてきた際に、彼らの信仰を見て「あなたの罪は赦された。」と宣言した出来事（マタイ九章二節／マルコ二章五節／ルカ五章二〇節）と類似した意味がある。その場に居合わせた律法学者、パリサイ人らが「神おひとり以外には誰が罪を赦すことができるか。（ἐν ὁνόματι ἀπολείπει ἀμαρτίας εἰ μὴ ἐγὼ ὁ θεός;）」（マルコ二章七節／ルカ五章二一節）とつぶやいている。当時、実は祭司には罪を赦すことができた。ただし、律法に基づいて、律法の規程通りに罪の償いとそれに伴ういけにえが献げられたことを確認した上で、祭司は罪が赦されたことを宣告することができた。イエスは、そういう律法の規程を度外視して罪の赦しの宣言をしたことが、ここで問題とされている。まさにそのようなことをすることができるのは神のみであり、もしイエスが神でないならば、否イエスは人間であって神ではないから、冒流行為を犯している（blasphēmēi）に違いないと考えた。取税人や罪人たちが宴会に招いて、一緒に食事することは、罪人が罪人のままで神の御国という宴会に招かれていることをacting parableと

して表明していたことになる。^⑪つまり、一方的な、律法拔きの罪の赦しをイエスは宣告していた訳である。

以上のように書くと、やはり新約聖書の時代背景を縦横に知ることが必要不可欠と聞こえるかもしれない。当然のことながら、知らないより知っているに越したことはない。ところが、宴会もしくは食事の交わりに何らかの宗教上の意味合いが見い出されるのは聖書の世界の専売特許ではない。日本の伝統的な正月、盆、夏祭、秋祭などの過ごし方を思い浮かべて下されば、広く宗教全般に共通して見られることと思われる。寡聞にしてどの程度普遍的であるかは筆者には定かではないが、少なくともアジア圏では相当広く見られる現象であると思う。意外と一般常識も聖書を読み、解釈する上で役に立つこともある。

食卓の交わりと言う意味で関連するガラテヤ人への手紙第二章一―一四節には、アンテオケでの出来事が記されている。出来事が言える。ガラテヤ人への手紙第二章一―一四節には、アンテオケでの出来事が記されている。出来事の詳細は不明瞭であるが、問題となっている事柄は、旧約聖書律法での聖潔に関する規程に拘わることである。一般的に言って、ユダヤ人が異邦人／異教徒と食事を一緒にする場合に起こり得る律法違反はいくつかある。^⑫まず、ユダヤ人たちには律法でいけにえとして献げたり、食べたりすることが禁じられている動物がある。レビ記一―一章二―二三節と申命記一―四章四―二〇節などでは、食べてよい生き物と食用が禁じられている生き物とが明記されている。ユダヤ人が異邦人の用意した食事を食べる場合には、律法で禁じられた肉が調理されて供されることが考えられた。また、偶像に捧げられた肉を食べることはユダヤ人にとっては間接的な偶像崇拜となり、忌み嫌うべきことであった（使徒の働き一―五章二〇、二九節）が、異邦人／異教徒が調理した料理の場合には、そのような肉が混入している可能性が高かった。同様に、ぶどう酒の場合にも、異教徒たちは通常まず、神々に注ぎの供え物として捧げてから、客に勧めるのが普通であった。これもユダヤ人にとっては間接的な偶像崇拜で避けたいことであった。創世記九章三節で、動物を食べることが許されて

以来、血はいのちであるので血のあるままの肉を食べることは禁じられていた（創世記九章四節、レビ記三章一七節、七章二六、二七節、使徒の働き一五章二〇、二九節）。そこで、所定の仕方では処理された肉のみがユダヤ人にとって食用に適したものであった。また、脂肪も食べることが禁じられていた（レビ記三章一七節、七章二四、二五節）。このように見てくると、基本的にユダヤ人は異邦人／異教徒が用意した料理を食べると、律法に違反する可能性が高くて、避けたかったことが理解できる。さらには、偶像崇拜をする異教徒たちは、偶像で汚れているので、ユダヤ人たちの間では、異邦人たちに近付くと、異邦人の地を旅すると汚れると一般的に思われていた。

アンテオケの教会内で、上記のような律法違反が実際に行なわれていたとは考え難い。ただ、当時の多くのユダヤ人たちの間では、異邦人たちと接触する機会が多ければ多いほど、そのような危険が益すと考えられていた。キリスト教会内では、まだ一致した公式見解が必ずしも確立していなかった可能性はある。そして、キリストを信じる前のユダヤ人としての習慣的な觀念に無意識のうちに縛られてしまうことも十分に考えられる。それ以上に、ユダヤ人キリスト者たちがキリスト教会外のユダヤ人たちからどう見られるかを常に意識していたこともうなずける。たとい、こびるのではなくても、ユダヤ人に伝道していくことを考えると、ユダヤ人キリスト者のユダヤ人としての評判に傷をつけない配慮はしていたであろう。いずれにしても、具体的には旧約聖書的、ユダヤ的思考様式が背後にあったことは否めないが、神に忌み嫌われるような汚れを身に招くまいと注意をしたり、宗教的意味ある神聖な食事の際に異なる宗教の人々と交わることを避けることは、宗教一般に見られることであろう。ただ、日本の宗教は八百万の神々の宗教であり、多神教であるため、唯一神信教であるユダヤ教／キリスト教よりも他宗教に寛容であることも事実である。

このように見てくると、確かに当時の時代背景は役立つ情報かもしれないが、私たちが既に持っている常

識、宗教全般に関する知識でかなりの程度聖書の世界に潜入することができるとわかる。宗教全般にある聖と俗、あるいは聖と汚れの対比が聖書の世界にも見られ、それとの対比でイエスの言動が如何に過激なものであったか想像するのは決して困難なことではない。より具体的に聖書の世界では何が汚れて、何が聖かを知るためには、聖書全体からも基礎知識は得られる。勿論、正確な知識は、聖書外のユダヤ教文献や専門家の研究に頼る必要があるが、私たちの常識と手許にある聖書を駆使すれば、ある程度の理解に達することは可能と言える。

(二) 家族

使徒の働き一六章三一節に『主イエスを信じなさい。そうすれば、あなたもあなたの家族も救われます。』(τίστευον ἐνὶ τοῦ κύριου Ἰησοῦ καὶ σωθήσονται καὶ ὁ οἶκος σου.)』このパウロの言葉が記されている。余りにも有名で印象深い言葉であるので、この言葉は、しばしば教会の週報とか月報などに単独で書かれることもある。当時のコンテクストや前後の文脈から切り離して単独で読む際に、もし私(／あなた)が主イエスを信じるならば、自動的にあなただけではなく、あなたの家族も救われると約束されていると誤解されるかもしれない。この箇所をそのように読み、そう信じて家族の救いのために祈る人に出会ったことは再三ある。そういう方々の祈りに、憐れみ深い神さまは、真実にお答えくださると私個人は信じている。パウロの言葉をしっかりと握って、家族の救いを確信して祈る際に、神さまは家族を顧みてひとりふたりとキリストを信じる信仰へと確実に導いてくださる様子も見てきた。しかし、使徒の働き一六章三一節を当時の状況に即して理解しようというのであれば、少々異なるように思われる。先ず、引用したパウロの言葉はギリシャ語の原文では、直訳すると「(あなたは) 主イエスを信じなさい。そうすればあなたは救われます。そしてあ

あなたの家族も。(τίσιν αὖ ἐπὶ τοῦ κήρυκος ἡγοῦν καὶ αὐθόρῃ οὐ καὶ ὁ οἶκος σου)」となっている。焦点は、あなたが主イエスを信じると、あなたが救われることに先ずある。その上で、あなたの家族についても同様のことが示唆されている。つまり、省略された部分を補うとすると、「そして、あなたの家族も信じれば、あなたの家族も救われる。」となる。

さらに当時の社会制度としての家族制度のことも忘れてはならない。当時の家族制度では、家族は大世帯であった。夫婦と子供のみならず、祖父母、叔父叔母、兄弟の家族、さらには召し使いなどの使用人、奴隷も一家族の一員であった。そして、一言で言うところ、家長の宗教が家族の宗教となった。¹⁴ このような発想は、個人主義の現代のキリスト者には承知し難く聞こえるが、歴史的には正しい描写である。事実ピリピの看守は、このパウロの言葉を聞いて、キリストを信じ、そして彼と彼の家族は全員で (οἱ αὐτοῦ πάντες¹⁵) 「彼に属する者全員」バプテスマを授かっている(使徒の働き一六章二三節、三四節には εἰσέκομεν)。看守の家族構成までは使徒の働きの本文には明記されていないが、看守が家長であったことは間違いないであろう。同じようなことは、疑似家族であったローマ帝国全体に関しても、同様のことが言える。ひとたび皇帝がキリスト教に回心するなり、キリスト教が帝国の宗教となった。

それでは私たちはどのように読むべきであろうか。上記のように大きく分けて二通りの読み方が可能であるが、どちらがより良い読み方であろうか。当時の時代背景に即して読む場合、当時の人々の意識したニュアンスを再現し易くなる。しかし、同時にパウロの言葉を私たち現代人から遠ざける結果になる。家族制度が異なる現代には余り意味がない言葉となってしまう。個人主義の現代には、たいした意味がない言葉なのであろうか。ある意味で、パウロの言葉を(文脈から切り離して)自らの状況に引き寄せて読み、自分がキリストを信じた以上、家族も救われるとここに約束されると解釈することはたいへん結構なことだと思う。

そして、時代背景に即した読み方とそれほど懸け離れていないかもしれない。ただ、いつもそのように読むとなると、そして、そのような読み方を根拠にして人を教えたり、説教の準備をしたりすると、大胆な賭けをすることになりかねない。

(三) 「話し言葉」(?)としての新約聖書

余り注目されないことではあるが、聖書の世界はまだまだ話し言葉が中心の時代であった。勿論、聖書は書かれた言葉ではあるが、例えば、イエスのたとえばなしは、日常生活に題材を得た当時の一般民衆によくわかるように深い霊的な真理を説き明かし、聴衆の耳に残ることを目的に語られた話であった。パウロらの手紙は、もともと口述筆記され、宛先の教会では礼拝中または礼拝後に会衆の前で朗読されたものであった。書き記されたものである以上、何度も後に読み返すことは出来た。そして、個々の箇所のパウロの議論について様々な角度から議論することもできた。しかし、章節の区切りもなく、単語と単語の区切りも全くない手紙は、基本的には当初は最初から最後まで一通りに読み通すことが意図されており、読み通して少なくとも聴衆には書き手が当初伝達したいと願っていたことが伝わるのが意図されていた。そして、必要があれば、説明を付け加えることができる者が使者として手紙を宛先に届けたものと思われる。手紙があくまでも口頭による意志伝達の代用手段であったことを物語っている^⑯。そういう意味では、当時の手紙には演説の要素があり、書簡研究で「修辭(学)批評」を行なう正当性も、ここにある。

パウロの手紙はある意味では想像以上に理解が容易なものであったかもしれない。少なくとも最低限パウロが伝達したいと願っていたことは比較的理解が容易な内容であったと言うことができる^⑰。私たちが聖書、とりわけ聖書の中の手紙を読む際に必要以上に厳密な意味の詳細について問いただすのは不適切なのかもしれ

れない。もう少し表現を変えらるならば、パウロが聴衆に取りあえず伝達したい事柄とその根底にあるパウロの体系的な神学・思想とを便宜的に区別することを意味する。¹⁸⁾ 勿論便宜的な区別であるので、両者間に調和したい相違、矛盾を想定することは不適切であるが、このように区別することで、時折混同されがちな事柄がより明瞭になることもある。

(i) 「信仰の原理」か「信仰の律法」か

ローマ人への手紙三章二七節は、新改訳聖書では「それでは私たちの誇りはどこにあるのでしょうか。それはすでに取り除かれました。どういう原理によってでしょうか。行ないの原理によってでしょうか。そうではなく、信仰の原理によってです。」三回「原理」という語が用いられているが、ギリシャ語では νόμος で、通常は律法という訳語が充てらる単語である。伝統的に多くの翻訳聖書でこの箇所の νόμος は「原理」「法則」などと訳されてきた。¹⁹⁾ そして、それはギリシャ語の名詞 νόμος の意味としては珍しくない意味である。²⁰⁾ とところが、一九五四年の Gerhard Friedrich の論文以来、このような νόμος の用例も「律法／トラー（みおしえ）」と訳す解釈が徐々に一般的になってきた。²¹⁾ 確かに「行ないの原理」、「信仰の原理」に比べて、「行ないの律法（トラー）」「信仰の律法（トラー）」は少々分かりにくい。実際、多くの注解者、学者たちは様々な意味に解釈している。例えば、「信仰の義を証する律法」（‘das Gesetz, das die Glaubensgerechtigkeit bezeugt’ [Friedrich]）、「人々を信仰に招くと適切に理解できる神の律法」（‘... God’s law [i.e. the law of the OT] ... properly understood as summoning men to faith’ [Cranfield]）、「信仰に関係づけられた律法」（‘dem Glauben zuordnetes Gesetz’ [Wilckens]）、「主に信仰の視点から見て、義を真に仲介する信仰を証する旧約聖書律法」‘the OT law’ ‘viewed primarily from the perspective of the faith to which it

bears witness, a faith that truly mediates righteousness' [Rhyne]), 「信仰という点から理解される律法」 ('the law understood in terms of faith' [Dunn]), 「νόμος の フィルター を 経て 解釈 される トーラー、信仰の目を通して読まれる律法」 ('Torah construed through the hermeneutical filter of νόμος,' the Law as read through the eyes of faith' [Hays]), 「正しく理解された律法、それは信仰による義を教える律法」 'the law rightly understood', which is 'a law that teaches righteousness by faith [Schreiner]), 「信仰を扱う律法」 ('ein Gesetz, das vom Glauben handelt' [Bergmeier])。 「律法」と解釈する学者の間には様々な解釈があることがわかる。個人的には、四章でのアブラハムの信仰をめぐるパウロの議論と無関係に解釈するべきではないと思う。創世記二五章七節などが「信仰の律法」の筆頭に挙がる箇所であろう。個々の解釈の是非はともかくとして、「律法」と解釈するか、あるいはより一般的に「原理」、「原則」と解釈するかで、かなりパウロの律法理解、律法に対する姿勢は異なってくる。しかし、どちらか二者択一ではなく、両者を調和することが先に触れた当時の手紙の読み方に隠されている。

パウロからローマ教会宛の手紙がローマ教会で朗読された際に、少なくとも当初は、伝統的な解釈に近い意味でローマ教会のキリスト者たちは理解したことと思われる。つまり、「信仰の原理／法則」、「行ないの原理／原則」と。想像するに、たぶんパウロ自身もそう読まれ、理解されることを承知していたのではないだろうか。パウロが取りあえずローマのキリスト者たちに伝えたい意図は、それで十分に伝わるものと思われる。しかし、何度かパウロの手紙が読み返され、詳細に手紙を調べ、研究する者が現われると事情は少々違ってきたことであろう。ローマ人への手紙全体から、とりわけパウロの律法理解、律法に対する姿勢を加味して、さらにはパウロ神学全体、キリスト教神学全体にローマ人への手紙三章二七節を位置付けようとする、「信仰の律法／トーラー」、「行ないの律法／トーラー」という意味(より厳密にそういう表現が何を意味

するかはさて置き）も十分可能性が生じてくる。では、二つの解釈は全く別もので、歩み寄る余地のない解釈ということになるであろうか。当初朗読されて伝わる意味とより体系的な解釈とが異なるとはしても、何らかの接点なり、調和がないと著者の意図とは懸け離れたものでしかない。「信仰の律法／トロー」の「の」が先に触れたように、「ついて」「関して」と言う意味に理解することが許され、信仰についての律法／トローと解釈するのであれば、伝統的な解釈と組み合わせ、「信仰の律法／トロー」に見られる「信仰の原理／法則」、「行ないの律法／トロー」に見られる「行ないの原理／法則」というのが当該表現のより完璧な意味と結論付けることができるかもしれない。

(ii) 「イスラエルはみな救われる」!?

ローマ人への手紙二二章二六節の「*οὕτως*、*Ἰσραὴλ*はみな救われる (*kai oὕτως τὰς Ἰουδαῖας*)」も解釈の分かれる難解な箇所であるが、同じように「話し言葉」という視点からアプローチすると解釈の糸口を見い出すことができるかもしれない。C. E. B. Cranfield¹⁴、*τὰς Ἰουδαῖας*の解釈として(一)ユダヤ人と異邦人両方からの選ばれた者すべて(別の表現では「キリスト教会」)、(二)イスラエルの民のうちの選ばれた者すべて、(三)個々人すべてを含むイスラエル全体、(四)必ずしも個々人すべてを含まないが、イスラエルの民全体のことを列挙している。²⁴(一)の解釈は、宗教改革者ジャン・カルヴァン初め一般的な解釈であったが、近年の支持者はN. T. Wright²⁵ぐらいで余り支持されていない。例外的見解として、R. H. Bellは(三)を支持している。²⁶近年は(四)の解釈が一番支持される解釈である。J. G. D. Dunnなどは解釈(四)をコンセンサスとさえ呼んでいる。²⁷(四)の解釈は様々な理由で支持されている。

以前一般的であった解釈(一)は、パウロの用例から、先ず除外することができる。パウロは明らかに「ユダ

ヤ人 (Ἰουδαῖον) 』と「イスラエル (Ἰσραήλ)」とを区別して用いている。²⁸⁾ ローマ人への手紙に限って用例を見比べると、前者は一章二六節、二章九、一〇、一七、二八節、三章一、九、二九節、九章二四節、七章一二節で用いられており、後者は九章六、二四、二七、三二節、一〇章一九、二二節、一一章一、七、一二、二六節に見られる。²⁹⁾ ローマ人への手紙の前半部分で、すべての人が神の御前では罪人であると言う際は、パウロは「ユダヤ人もギリシヤ人 (異邦人) も」と表現している。ところが、九章から十一章でパウロが神の真実を話題にするときには、あくまでも「イスラエル」の救いとして取り上げている。自らのことも「ユダヤ人」としてではなく、「イスラエル人」で、ベニヤミン部族でアブラハムの子孫、の出」(一一・一)³⁰⁾であることを強調している。どちらも同じ民族を指しているには相違ないが、「イスラエル (人)」の方が「ユダヤ人」よりも、神の約束の民であることに強調があると言えよう。パウロの用例では、「神のイスラエル (τοῦ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ)」(ガラテヤ六・一六) が唯一例外的に、異邦人キリスト者をも含む神の教会と解釈される。³¹⁾ この箇所を除くと、「イスラエル (Ἰσραήλ)」という表現で民族的にイスラエルでない者をも含む用例は、パウロ書簡には見当たらない。

解釈の(二)は、既に明らかにされたことを改めて反復しているだけになる。「イスラエルはみな」が、一章の冒頭で取り上げられている「残りの者 (ἀπομείναντες κατ' ἐκλογὴν χάριτος)」と同じものを指す。異邦人に福音宣教して救いに導いて、同胞のイスラエルにねたみを起こさせて何とかひとりでも多く救いたいとパウロが論じている後に「イスラエルはみな救われる」と述べている以上は、一章冒頭で触れた「残りの者」みなが救われると言うのでは、「奥義 (τὸ μυστήριον)」とは考え難い。そして、パウロの関心事は、神が民族としてのイスラエルを退けたか、受け入れたかに他ならない。神がイスラエルの先祖達に約束した約束に忠実であるか、それとも不忠実であるか、が大問題であるので、必ずしも、イスラエル民族を構成する個々人全

員を問題としているとは思えない。という訳で結局、解釈の四に落ち着くことになる。

ところが、解釈の四を採用すると、パウロの議論には矛盾が認められることになる。^② 九章の冒頭で、イスラエルから出た者が皆イスラエルではない、と論じたことが結論部分の十一章後半では全く無視されていることになる。それだけではなく、ユダヤ教文献に、しばしば見い出される「イスラエルのうちのイスラエル」と言う概念を十分考慮していない。先に触れたユダヤ教内の諸派は、各々の理想とする「イスラエル」を体現しようと試みた。顕著なのは、死海写本を残したクムランの共同体である。明らかに彼らは、自分たちこそ真のイスラエル、「イスラエルのうちのイスラエル」と理解していた。律法の真の意味は、「義の教師」を通してイスラエルの神主から特別に教えられ、厳格にそれを遵守することが構成員には求められた。当然、部外者に漏洩することは禁じられていた。パウロが「イスラエルはみな (ἅδὲ Ἰσραὴλ)」と言うとき、必ずしも、民族的なイスラエル全体のことを指すとは限らないであろう。そう考えると、上記の解釈(二)も十分に可能な意味となる。とりわけ、ローマ人への手紙が最初から最後まで一気に朗読されたとなると、十一章二六節を聞く上で、九章の冒頭での議論と切り離して理解するのは、困難なことと思われる。そうであれば、「残りの者」よりは、少々人数的に多いかもしれないが、必ずしも、イスラエル民族全体ではなく、「イスラエルのうちのイスラエル」すべてが救われる、とパウロは論じている、と結論することができる。

結び

～エマオの途上で～

最後に、ルカ福音書二四章のエマオの途上でのよみがえったイエスとふたりの弟子とのやりとりを手短に見てみたい。様々な視点からエマオの途上での出会いと会話はいへん興味深いものである。ここでは聖書解釈と関連することに限りたい。イエスの十字架刑を目の当たりにして意気消沈していてエマオに向かう二人の弟子によみがえったイエスが現われるが、御自身を示して、ほらまだ生きている、否よみがえった、とは言わないで、「イエスは、モーセおよびすべての預言者から始めて、聖書全体の中で、ご自分について書かれてある事がらを彼らに説き明かされた。(kai apēdēmeuōs ato Maōeōs kai ato pātōn tōn prophētōn dephēneueu autōis ēn pōsōs tās graphās tā peri ēautō.)」(ルカ二四・二七)つまり、イエスの十字架と復活の意義が(旧約)聖書の枠組みで初めて正しく解釈できることが示唆されている。パウロはコリント人への手紙第一・一五章で「最もたいせつなこと」である福音の核心を語る際に、「キリストは、聖書の示すとおりに(katā tās graphās)、私たちの罪のために死なれたこと、また、葬られたこと、また聖書に従って(katā tās graphās)三日目によみがえられたこと」と記している。この「聖書の示すとおりに」、「聖書に従って」とはギリシャ語で katā tās graphās とは、(旧約)聖書の預言の成就と言う意味ではなく、(旧約)聖書全体の文脈に照らして初めてキリストの十字架と復活の真の意味がわかると言うことである。^③

もうひとつは、エマオの宿で食事をしようとする際に、二人の弟子たちの前からイエスが消えてしまい、やっと一緒にいた旅人が実はイエスだと気が付いたときに、「道々お話しになっている間も、聖書を説明してください」も、私たちの心はうちに燃えていたではないか。(oὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καυομένη ἦν ἐν ἡμῖν)

ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ δόξῃ, ὡς διηγορευ ἡμῖν τὰς γραφάς;」と語っている。聖書の真の意味が説き明かされるべきであり、真の意味が説き明かされる際には、私たちの心が燃やされる必要がある。神学用語を用いれば、聖霊の照明のことである。聖書の記者に御霊が働きかけて（靈感）執筆された聖書を読み、理解するためには、やはり御霊が読者を導くことが重要である。

この二つの点は、私たちが聖書を読み、解釈することに関して重要な示唆を提示している。イエスもパウロも、聖書こそがイエスの十字架、復活を理解する関係枠、解釈のコンテキストであると解している。このことは類比的に私たち自身についても言うことができる。勿論、（旧約）聖書全体でイエスのこと、とりわけ十字架、復活について書かれているのと同じようには、私たち自身について言及はなされていない。しかし、聖書を関係枠なり、解釈のコンテキストとして十字架と復活にアプローチするのと同様に、私たちは自らを聖書の光に照らして自己理解を試みることができる。そして、エマオの途上でのイエスの説き明かしとパウロの言う「聖書に従って」こそがデヴォーショナルな聖書解釈の根拠に他ならない。聖書の枠組みの中に自らを置くと言うことである。しかし、安易に聖書を読み込むことではなく、あくまでも聖書の権威の下に自らを置くことである。このように聖書を読む際に、聖書の世界を踏まえて、歴史の意味をできる限り正確に把握することが勿論、望ましい。当時の文化、社会に根ざして個々の聖書箇所を釈義することが必要不可欠である。当然のことであるが、説教者にとって、聖書記者たちが意図した意味を把握すること（釈義）が第一歩ではあるが、それがすべてではない。釈義をした上で、現代の私たちに、説教者が語る会衆の必要に適うように語る必要がある。聖書の光に照らして会衆の必要を的確に見抜いて、主が何を語ろうとしておられるか、語ることを望んでいるかを聖霊の導きによって知ることが大切である。まさにイエスがエマオの途上でふたりの弟子たちに行っていたことこそが、聖書を単なる古代の書物ではなく、現代の私たちに語りか

ける神のみことばとして読み、解釈し、語るモデルではないだろうか。

注

① そういう意味では神のみことばである聖書も人間の言葉であることは否定できないと筆者は理解している。キリストが神であり、同時に人間であるのと同じように、聖書も神のみことばであると同時に人間の言葉であると言えよう。

② 聖書、そして新約聖書の究極の著者である神のご計画が背後にあったことを否定する意図はない。

③ A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervans, 1992), 179-85 参照のこと。

④ 聖書は誤りない神のみことばで、信仰と生活の全領域の規範であると告白する福音派にとっても勿論不可欠である。

⑤ エラスムスは、ルターの間論、とりわけ罪と恵みの教理に同意していなかった。尚エラスムスは、ギリシャ語の新約聖書を校訂、印刷、出版を手掛けたことでも有名である。

⑥ グレゴリウス大教皇の「四つの意味」（字義通りの意味、寓喩的意味、道德的意味、神秘的意味）は余りにも有名である。Henri de Lubac, trans. by Mark Sebanc *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 等参照のこと。

⑦ 表現はルターとは異なるが、もう一人の偉大な宗教改革者ジャン・カルヴァンも「聖書の明晰性」を前提にしていた。『キリスト教綱要』第一卷第六章一節、八章一節など参照のこと。

⑧ ある意味でポストモダン的な文学批評、聖書解釈学は、このようなコンテクストの相違が意味に多大な影

響をおよぼすことを根拠としている。

⑨ 例えば、パウロのローマ教会宛の手紙は、当時のローマ教会の状況がどういふものであったと想定するかによって、随分と解釈は変わり得る。Mark D. Nanos は当時のローマ教会は、まだユダヤ教の会堂（シナゴグ）の枠組みの中に留まっていた、と理解している。そこから出発して、「信仰の従順」とは、ユダヤ人と交わる際に、異邦人に最低限要求された「使徒教令」（使徒一五章）のようなもので、異邦人キリスト者が守るべきもので、一三章でパウロがローマのキリスト者たちに従うように求めている「上にある權威」とは実はユダヤ教（会堂）の指導者の權威のことであり、一四章の「信仰の弱い者」は、キリストをまだ信じていないユダヤ人であると論じている（*The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter [Minneapolis: Fortress, 1996]*）。筆者は、この解釈に同意する訳ではないが、ローマ人への手紙を Nanos の提唱するようなコンテキストに位置付けると、確かに考える解釈だと思われる。

⑩ ポストモダンからの伝統的な聖書解釈に対する挑戦は、この種の問題提起から出発している。神が今の私たちに聖書を通して語りかける可能性についてポストモダンの批判に対する反論の試みとしては、拙論「テキスト、意味そして読者―解釈学からの挑戦」（『福音主義神学』三〇（一九九九年十二月）五一―二二頁）を参照のこと。

⑪ イエスと罪人の関係については、E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM, 1985), 174-211, esp. 200-209 参照のこと。

⑫ 例えば、「ヤコブから来た者たち」とは誰で、「割礼派」と同一であるか、またどういう人々の集まりであるか、など。

⑬ 詳細については、E. P. Sanders, 'Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11-14' in: R. T. Fortna &

B. R. Gaventa (eds), *The Conversation Continues: Studies in Paul and John* (FS for J.L.Martyn; Nashville: Abingdon, 1990), 170-88 を参照のこと。

⑭ 新約聖書では、回心が家族単位で起こっている。第一コリント一・一六・使徒の働き一〇・二、二四、四八・一一・一四・一六・一五・一八・八などを参照のこと。また、家族が教会の核となることについてはローマ人への手紙一六・五・第一コリント一六・一九・ピレモン二などを参照のこと。勿論、家族がキリスト教でなくキリスト者となった者(ピリピ四・二三・第一コリント七・一三―一四・第二テモテ一・五)、キリスト教の家庭でキリスト者でない者(ピレモン一〇―一六)もいた。

⑮ 看守にとって「救い」という言葉にどのような意味があったか、地震から咄嗟に何を考えたか、を理解するためには当時のピリピ一帯で広く知られていた神話、伝説の類いは重要な参考資料となりえよう。

⑯ さらに付け加えるならば、古代では書物を個人で読む場合も含めて朗読するのが普通であった。単語と単語とを区切らないで記された文章を読み、理解するためには声を出して読むことは必要不可欠なことであった。H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven: Yale University Press, 1995), esp. 203-204 など参照のこと。

⑰ 必ずしも第二ペテロ三章一五、一六節とは矛盾しない。あくまでもパウロの言わんとすることの中で重要なことについてである。

⑱ Wendy Dabourne, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis: Romans 1.16-4.25 and a New Approach to the Letters* (SMTSMS 104; Cambridge: CUP, 1999) を参照のこと。

⑲ 同様のことは、同じローマ人への手紙七章二一、二三節、八章二節などにも見られる。ただし、なぜ七章二三節の新改訳では「律法」という訳語が充てられている。

② H. Räisänen, 'Das "Gesetz" des Glaubens und des Geistes' in: Räisänen, *The Torah and Christ. Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity* (Helsinki: Finnish Exegetical Society, 1986), pp. 95–118; Räisänen, 'Sprachliches zum Spiel des Paulus mit νόμος', in: Räisänen, *The Torah and Christ*, pp. 119–47

③ Gerhard Friedrich, 'Das Gesetz des Glaubens Röm. 3.27', *Theologische Zeitschrift* 10 (1954), p. 401–417.

④ 西、マサセ C. Thomas Rhyne, *Faith Establishes the Law* (SBLDS 55; Chico: Scholars, 1981), pp. 63–71; Hans Hubner, *Law in Paul's Thought: A Contribution to the Development of Pauline Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, repr. ed. 1986), pp. 137–46; Brice L. Martin, *Christ and the Law in Paul* (NovTSup 62; Leiden: Brill, 1989), pp. 26–32; Peter von der Osten-Sacken, *Die Heiligkeit der Torra: Studien zum Gesetz bei Paulus* (München: Chr. Kaiser, 1989), pp. 9–46; ; R. B. Hays, 'Three Dramatic Roles: The Law in Romans 3–4' in: J. D. G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (WUNT89; Tübingen: Mohr, 1996), pp. 153–34; R. Bergmeier, *Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament* (WUNT 121; Tübingen: Mohr, 2000), p. 49.

James D. G. Dunn, *Romans 1–8* (WBC38A; Dallas: Word, 1988), pp. 392–96, 398, 416–19 (see also his 'The Law of Faith', "the Law of the Spirit" and "the Law of Christ", in: E. H. Lovering, Jr. and J. L. Summey (eds), *Theology and Ethics in Paul and his Interpreters*: FS for V. P. Furnish [Nashville,: Abingdon, 1996], pp. 62–82; Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 1–5)* (EKK vi/1; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978; 2. verbesserte Auflage 1987), p. 245; Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 6–11)* (EKK vi/2; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1980), pp. 89–90, 121–24; Peter Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 6; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), pp. 62–63,

101-103, 109-110; T. R. Schreiner, *Romans*, pp. 200-205, 376-77, 400. For the interpretation concerning 7. 20-8.2 in this line see also N. T. Wright, 'The Vindication of the Law: Romans 8. 1-11' in: idem, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh, T. & T. Clark, 1991/Minneapolis: Fortress, 1992), pp. 193-219, esp. pp. 196-200.

³³ A *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* vol.2, [ICC: Edinburgh: T. & T. Clark, 1979], p. 576.

³⁴ N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992), p. 250.

³⁵ R. H. Bell, *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11* (WUNT ii/63; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994), p. 136-39

³⁶ J. D. G. Dunn, *Romans 9-16* (Word Biblical Commentary 38B; Dallas: Word, 1988), p. 681.

³⁷ 聖書字を取り巻く思潮の変化も大きな要因かもしれないが、ここでは考察の外に置くことにする。

³⁸ バビロン捕囚から帰還した者が主にユダ部族であったので、以降、ユダヤ人と呼ばれるようになった、とヨセフォスは書いている(『ユダヤ古代誌』一一卷一七三)。

³⁹ その他「イスラエル人(Ἰσραηλίτης)」は九・四と一一・一で用いられている。

³⁰ ペリピンへの手紙三章五節も参照のこと。ただし、使徒の働き二二章三節では「ユダヤ人」。

³¹ J. L. Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB33A; New York: Doubleday, 1997), pp. 574-77; B. Witherington III, *Grace in Galatia: A Commentary on Paul's Letter to Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 451-53; 山内真『ガラテヤ人への手紙』(日本キリスト教団出版局、二〇〇二)

年) 三七八―七九頁。

- ② E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (London: SCM Press, 1983), pp. 198, 199; H. Räisänen, *Paul and the Law* [WUNT 29; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983], p. 264
- ③ Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, pp. 148-9 を参照しよう。第一コリント一五章に関するだけ A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* (The New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 1190-91, 1195-97 を参照しよう。